

Diferencia, identidad y ciudadanía*

María Luisa Femenías**

Resumen: Se aborda el problema del concepto de identidad, un concepto de gran relevancia en la teoría política contemporánea, para luego relacionarlo con los de reconocimiento y ciudadanía. Se esbozan algunos de los diversos sentidos que se ha dado en filosofía al término «identidad», desde el enunciado en el *Poema de Parménides*, hasta el que le da Heidegger al asociarlo con el «diferencia». Tomando en cuenta las situaciones de exclusión y discriminación ligadas a algunas identidades, como la racial y la de sexo, se analizan distintas posiciones contemporáneas en relación con el concepto de identidad. Se resume la de Iris Young, quien entendió la identidad como basada en relaciones sociales y como un constructo político y, por tanto, propia de un orden simbólico, ideológico y estructural dados, y quien, asimismo, analizó las características básicas de la dominación masculina.

Palabras clave: Identidad, diferencia, «raza», género, dominación masculina.

Abstract: This paper deals with the problem of the concept of identity, of great relevance in contemporary political theory, in order to relate it to recognition and citizenship. There is a brief sketch of the meanings given in philosophy to the term «identity», since the formulation in *Parmenides' Poem*, up to Heidegger who associated it with «difference». Taking into account the situations of exclusion and discrimination linked with some identities, such as racial and gender ones, some contemporary positions regarding identity are analyzed. Iris Young's positions are summarized, in relation to identities as based on social relations and as political

constructs, and therefore as proper of a given symbolic, ideological and structural order, including Young's analysis of the basic characteristics of male domination.

Key Words: Identity, difference, «race», gender, male domination.

En una obra reciente, Amartya Sen describe algunos conflictos internacionales que se anclan directa o indirectamente en la noción de «identidad» (Sen, 2007:15). Podríamos incluir también en su lista ciertos conflictos intra-estatales, como el que estamos presenciando. Acertadamente, Sen pone de manifiesto que muchos de estos conflictos (como el de Serbia-Herzegovina al que hace referencia Sen) y las atrocidades que se cometen invocan algún tipo de «identidad». «El arte de crear odio –afirma Sen– se manifiesta invocando el poder mágico de una identidad supuestamente predominante que sofoca toda otra filiación y que, en forma convenientemente belicosa, también puede dominar toda compasión humana o bondad natural que, por lo general, podemos tener» (Sen, 2007:15). En este breve pasaje, Sen apela a un conjunto de preconcepciones que, en lo que sigue, trataremos de desplegar, sin pretensiones –por supuesto– de agotar el problema sino de matizarlo. Enfoquemos primero nuestra atención en la noción de «identidad» y, luego, en su relación con el reconocimiento y la ciudadanía.

*Artículo de reflexión sobre un trabajo de investigación. Es parte de la investigación sobre «Género, participación y poder» del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG), de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, del cual la autora es co-fundadora. **Recibido el 24 de octubre 2008, aprobado el 13 de noviembre de 2008.**

** Profesora titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Doctorado en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, con honores, 1995. Ha escrito numerosos libros, entre ellos *El género del multiculturalismo*, (en prensa), *Judith Butler: Introducción a su lectura*, Buenos Aires, 2003 y *Sobre sujeto y género (lecturas feministas desde Beauvoir a Butler)*, Buenos Aires, 2000. Ha recibido por tres años consecutivos el Premio a la Producción Científica y Tecnológica (UBACYT).

a- Primer abordaje: qué decimos cuando decimos «identidad»

Cuando ciertos movimientos sociales reivindican «su identidad», lo hacen como si apelaran a un concepto claro y unívoco, carta privilegiada para exigir reconocimiento y valoración positiva. Sin embargo, vamos a ver que la noción de «identidad» no es tan clara. En principio, filosóficamente, guarda dos sentidos fuertes que han operado a lo largo de la historia: i- ontológico (metafísico), ii- político (en términos de constructo *ad hoc*). En el primer caso, podemos remontar la noción al «Principio de identidad» enunciado en el *Poema* de Parménides hacia finales del siglo VI a C., y que más adelante, como un mero reflejo, se enuncia como Principio Lógico de Identidad.¹ A partir del siglo XVIII, los usos de «identidad» adoptaron formas más imprecisas de diverso orden hasta relacionarse fuertemente con la idea de «Nación» y de «raza» ya en el siglo XIX. Más tardíamente aún adquiere connotaciones socio-psicológicas.

En su versión «política», la identidad constituyó un criterio más bien de orden geopolítico, vinculado indirectamente a la teoría de los «lugares naturales» y directamente a la consolidación de Estados Nacionales unificados y fuertes. En el orden que se estableció no fue ajeno ni el color de la piel ni las correlaciones del tipo raza / cultura. Es más, todas las variantes de la noción de «identidad» tomaron como base «diferencias» consideradas «propias» o «específicas» que, por lo general, fueron entendidas como si remitieran a un orden biológico o «natural». En pocas palabras, ciertos presupuestos biológicos – aun los sostenidos científicamente– derivaron en concepciones políticas de «identidad». En su momento, eso dio lugar a grandes debates sobre los caracteres innatos, la cultura, las aptitudes *naturales* de las etnias, los lugares *proprios* de los pueblos (autóctonos) y, por supuesto (a veces implícitamente y otras no) la supremacía de unos sobre otros. Ciertos ecos de todo esto pueden leerse tanto en Kant como en Hegel, por dar sólo un par de ejemplos paradigmáticos que el pensamiento postcolonial ha puesto al descubierto.²

Muchos significados políticos de «identidad» se vinculan indirectamente a posiciones que la entienden en contraposición a un «Otro» imaginariamente (o no) disolvente ante el que habría que unificarse; también ante un invasor al que hay que resistir o un pueblo «inferior» al que hay que «civilizar» (o someter). En el siglo XX, por ejemplo, ciertas versiones románticas de la identidad se potenciaron en su relación con concepciones tales como la «pureza» o «impureza» de la «raza», de la «sangre», etc, sobre cuya base se generan discursos múltiples de exaltación de un colectivo unificado *por su identidad*, con o sin anclaje territorial. La especificidad cohesionante puede enaltecerse discursivamente de modo sistemático, como si se tratara de un plus independiente de sus portadores, y depositarse en una marca simbólicamente valorada: el color de la piel, el lugar de nacimiento, la cultura, la religión, la clase social, etc.

Ahora bien, actualmente, la mayoría de las argumentaciones *ad hoc* que recogieron la noción de identidad se basaron en concepciones y comprensiones complejas, sobre todo a partir de la eclosión relativamente reciente de los denominados «nuevos movimientos sociales» (De Miguel, 2004). Su clave de lectura es sin duda postmoderna, al menos en términos de fragmentación del universal entendido materialmente, debilitación del sujeto de la Ilustración racional y autónomo, y una crítica amplia a la idea ilustrada de progreso. En general, más de una marca se intersecta sutilmente para dar lugar a una gama interesante de caracteres «identitarios» fuertes que se consideran «evidentes» y que se asumen en la mayoría de los casos de modo colectivo. Desde el punto de vista ético-político, la formación de estos colectivos identitarios da lugar, entre otros, a un problema teóricamente interesante: si existen (o no) derechos grupales, sobre lo que me he extendido en otro trabajo y cuya respuesta, en mi opinión y por diversas razones, es negativa (cf. Femenías, 2007, Cap. 3).

Sea como fuere –a pesar de numerosos intentos en contrario– la noción de identidad sigue desplazándose hacia concepciones esencialistas, incluidos

sus usos coloquiales, que favorecen el borramiento de las fronteras que separan distintos niveles conceptuales. Incluso, la carga ontológica contamina sus usos y significados políticos sobre todo en los contextos comprensivos del pensamiento postmoderno, donde muchos intereses de diversos sectores ingenuos o no, así lo alientan. Como dijimos, la noción de «identidad» viene de la mano de la crítica al modelo ilustrado, no como tarea inconclusa (a la manera en que lo entendió J. Habermas) sino como tarea imposible de concluir. Se promueve así la fragmentación del universal formal en el sentido kantiano, al que se lo entiende sólo materialmente, en asociación a los reclamos de los grupos excluidos, sea por segregación, sea por discriminación.³ Se adopta en reemplazo al modelo *more* kantiano, el esquema hegeliano de búsqueda de reconocimiento, sobre el que pivotan casi todos los modelos identitarios tanto multiculturales como postcoloniales (Femenías, 2005).

Entendida en sus desplazamientos, la identidad se afina, por un lado, en un fuerte vínculo material de/ en los sujetos «marcados» como factor aglutinante y, por tanto, vistos más como grupo que como individuos. Por otro, se la aproxima a una comprensión ontológica como soporte de la política. En este sentido, a través del tamiz discursivo de la resignificación postmoderna, se nutre de algunos textos de Martin Heidegger (1990).

Dicho de modo extremadamente sintético, Heidegger adopta—hasta donde sabemos—un principio de «identidad» (*Identität*) de tipo metafísico (del Ser), estrechamente vinculado a la noción de «diferencia» (*Differenz*). De modo que —según él— la identidad permite, por un lado, el desarrollo de la ciencia en la medida en que garantiza de antemano la mismidad de su objeto (bajo la unificación consigo mismo). Pero por otro, implica que en tanto también se la puede *pensar*, la «identidad» constituye una ley del *Pensar*. Así, como Ley del Ser y del Pensar, la identidad resuelve el modo en que un ente *aparece como* idéntico consigo mismo; es decir, como «ente en cuanto ente». Pero, al mismo tiempo, el modo en que cada ente se diferencia de otro pone en juego otra diferencia (*Differenz*) abriendo la pluralidad de los entes. Se distingue, entonces, a la diferencia entre

un ente y otro, pero al mismo tiempo se remite a la anterioridad metafísica de la diferencia de cada ente respecto del Ser (Heidegger, 1990, 1968. Cf. Plogger, 1993: 176 y ss.). Con ello, Heidegger pone en el tapete al menos dos problemas: el de la *identidad* y el de la *diferencia*, por un lado, y el de la solidaridad entre ambas en dos niveles: óntico y ontológico, por otro.

Hasta cierto punto, los filósofos denominados postmodernos o post-estructuralistas se apropiaron del doble significado de la «diferencia» y de su vinculación con la identidad/unidad. Reconceptualizaron además la «identidad» en clave discursiva; es decir, consideran que la identidad se construye en el espesor narrativo del discurso. Pero, atravesada por vectores de poder, ninguna de las nociones de «identidad» logró despojarse por completo de su origen *metafísico*. La mayor parte de los análisis de los problemas vinculados a la «diferencia» y a la «identidad» en relación a las reivindicaciones de grupo oscilan en esos niveles. Sin delimitaciones precisas, en consecuencia, se producen fuertes contaminaciones y/o desplazamientos hacia la ontologización de los conceptos en juego, lo que complica la recepción y la interpretación elaboradas en contextos teóricos «ilustrados» —liberales o marxistas— y en las conceptualizaciones narrativistas.

b- El tortuoso camino hacia el reconocimiento

A mediados del siglo XX, una sensación de malestar rondaba las posiciones ilustradas y generó no pocas reacciones apelando a la dialéctica del reconocimiento como vía de escape. En 1958, Hannah Arendt escribe un breve artículo sobre los disturbios de Little Rock, una pequeña ciudad estadounidense donde el problema de la discriminación racial, las protestas y los disturbios se habían exacerbado. En ese artículo —que lleva por título el nombre del pueblo— Arendt dividió el problema en dos niveles: por un lado, la segregación y por otro, la discriminación. Por segregación entendió el nivel jurídico que imponía legalmente la exclusión de conjuntos de personas del usufructo de los derechos universales en apelación al color de la piel, la religión u otra marca. Se trata de lo que a veces se ha denominado «los fundamentos

³ Cf. por ejemplo Spivak, (1999).

legales de la desigualdad» y que en muchos casos se arrastran como marca de las exclusiones desde los orígenes «fundacionales» de la Nación-Estado.⁴ Esas exclusiones alegan basarse, por lo general, en señas físicas como el «color» o el «sexo», generando en consecuencia el fenómeno de que la «igualdad» de derechos proclamada universal se limita a unos pocos «iguales». En otras palabras, en la mayoría de los casos, las leyes constituyeron históricamente el marco jurídico formal que legalizó la exclusión de los derechos civiles y de ciudadanía de las poblaciones negras, de los pueblos originarios, de las mujeres, etc. En segundo lugar, Arendt delimita la discriminación en un nivel social. Sobre la base de la legalidad del derecho a la libre asociación, según esta filósofa, el problema de la discriminación, en términos de exclusión, racismo o sexismo, se podía encuadrar (una vez eliminada la segregación) en el marco de las preferencias personales de cada quien, en términos de derecho a la libre asociación (Arendt, 1957: 97 y ss).

En lo concerniente a la segregación, que Arendt circunscribe a lo racial –pero que admite extenderse a otras segregaciones posibles, como la sexual–, en tanto se trata de un marco legal, el problema se resuelve al abolir las leyes involucradas que la generan. La filósofa remite como ejemplo a las Leyes de Neurenberg de 1919, pero bien podemos encontrar entre nosotros otros muchos ejemplos históricos que admitirían el mismo marco interpretativo. Por su parte, respecto de la discriminación, Arendt misma reconoció que la supresión de las leyes segregacionistas ni evita la discriminación ni impone de suyo la igualdad social. Sobre todo, en la medida en que a su juicio «el derecho a la discriminación» se deriva del derecho de libre asociación de los individuos, y no puede vulnerarse (Arendt, 1957: 101). Desde luego, es difícil no coincidir con la primera parte del análisis de Arendt y, aunque sabemos que las leyes por sí solas no operan mágicamente como regenerativas de la sociedad, sí poseen una eficacia simbólica primordial que es importante destacar (Cf. Femenías, 2008b pp. 61-88).

Respecto de la segunda parte de la respuesta esgrimida por Arendt, extremando la línea argu-

mentativa de la libre asociación, algunos autores optan por posiciones que llevan ese derecho al punto extremo de negar toda responsabilidad de los individuos ante ciertos hechos de discriminación. Sintetizando mucho, se suele alegar, primero, que las marcas «naturales» no dependen de los individuos y por tanto éstos no son responsables de que constituyan el «origen» de la discriminación. Segundo, que como los derechos implican un reclamo legítimo a terceros (por ejemplo, al Estado), pertenecen a la esfera de la justicia y de la política. Pero, como las «marcas» de origen forman parte de la *lotería natural*, no del orden socio-legal, exceden en consecuencia, el marco de reclamaciones posibles al Estado. Tristan Engelhardt, por ejemplo, se enrola en esta línea, sosteniendo de manera consistente –en especial, respecto del problema de la salud pública– que es imposible desconocer el papel que juega el azar en la vida de las personas (cf. Femenías y Vidiella, G., 2005. También Engelhardt, 1986). Así, sostiene que muchas de las desigualdades entre los seres humanos *simplemente* son el resultado de *las loterías natural y social* que *crean* diferencias sin crear obligaciones a terceros. En tal sentido, sostiene, *se trata de hechos infortunados* pero no «injustos»: Hay gente rica y pobre; blanca y negra, etc. como resultado de la *lotería social*, y ello no es causa de acciones u omisiones de terceros (el Estado o sus otros ciudadanos), los que actúan según sus derechos y libertades.

Ahora bien, posiciones «naturalizadoras» de este tipo sólo maximizan los beneficios de la «libertad de asociación» sin aceptar ninguna de sus responsabilidades, sobre la base de que las relaciones sociales se producen entre individuos absolutamente *libres e iguales*, sin ningún peso estructural que genere o potencie inequidades o exclusiones: la *naturaleza es azarosa y sin terceros responsables*. Si bien posiciones como ésta son extremas, hay una amplia variedad de posiciones teóricas que se sostienen según consideraciones afines, muchas veces implícitas. El valor del argumento de Engelhardt reside en que –sostenido expresamente– su incidencia y derivaciones se pueden examinar en detalle y eventualmente contra-argumentarlos, lo que excede esta somera

³ Me extendiendo sobre esta diferencia en Femenías, 2008a.

presentación. Sea como fuere, es difícil aceptar argumentos del tipo de que nada puede hacerse *contra el azar de la naturaleza*, y no explican suficientemente ni la discriminación ni la exclusión. Ya Simone de Beauvoir decía en 1949 que «nada en la naturaleza justifica un orden social injusto» y afortunadamente existen muchos trabajos que continúan esta línea.

Se abre de este modo un abanico de posibilidades que va desde quienes sostienen la importancia primaria de la socialización hasta los que entienden la identidad, no como una marca «natural», sino en tanto una construcción socio-política compleja. Sobre esto volveré más adelante. Por ahora, me interesa retener problemáticamente el hecho de que la noción de «exclusión» es la contrapartida de la enunciación «universalista» que «promete» la inclusión de *todos*. Sin embargo, en la medida en que esa inclusión universal es formal, se genera una suerte de frontera de inclusión / exclusión en términos de «accesibilidad» al usufructo *real* de los derechos enunciados como universales. En pocas palabras, ciertas marcas materiales (el sexo, el color de la piel, la pertenencia a ciertos grupos étnicos o religiosos, etc., producto – como quiere Engelhardt – de la lotería natural) *excluyeron* material, histórica y sistemáticamente del usufructo de derechos universalmente proclamados a aquellas personas que precisamente las portaban. La contrapropuesta tanto desde las prácticas como desde la teoría vino de la mano de la exigencia de reconocimiento identitario, lo que ha jugado un papel fundamental en la dinámica de los movimientos sociales contemporáneos, especialmente contra el sexismo y el racismo.

c- La raíz hegeliana del reconocimiento

Quizá una de las secciones más conocidas de la extensa obra de Hegel –sobre todo bajo la interpretación de A. Kojève– sea la denominada *Dialéctica del amo y el esclavo y el «origen» de la autoconciencia*.⁵ Sólo tomando en consideración los pasajes que interesan al presente análisis, y sin interés exegético alguno, convengamos en que Hegel subraya el carácter no estático de la conciencia; es decir, que la entiende como dinámica y en continuo cambio.

Ese cambio no se configura por sí mismo sino en relación a otra conciencia. Precisamente en la conciencia se articula de algún modo lo material y lo formal; donde lo formal encuentra su límite en la materialidad de lo dado, que reingresa en la recomposición de la organización inicial. Pero la conciencia es a la vez conciencia de lo otro, como un ser diferenciado, y de la unidad que es ella misma: es decir, tiene un doble objeto: uno inmediato de certeza sensible (el mundo) y de ella misma (la verdadera esencia).

Ahora bien, la autoconciencia es en-sí y para-sí en cuanto hay otra autoconciencia (fuera de sí) que la reconoce. Ese movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia significa el hacer de la una en tanto su hacer de la otra: es decir, se reconocen en el reconocimiento mutuo. Hegel concluye que en ese «hacer del otro y hacer por uno mismo» cada cual tiende a la muerte (o supresión) del otro. Ese deseo de reconocimiento de las dos autoconciencias se resuelve, entonces, para Hegel, en una «lucha a muerte», donde se arriesga la propia vida: quien teme arriesgarla reconoce la otra conciencia como su Señor y se convierte en su esclavo (o siervo). El Señor es la conciencia de sí que gracias a la mediación de otra conciencia se constituye como tal, en principio porque no ha temido perder la vida. En suma: la dialéctica del reconocimiento se resuelve en dos figuras: el Señor y el siervo; en otras palabras, el Amo y el esclavo.

Un aspecto importante a subrayar es que esta *lógica del reconocimiento* presupone, por definición, relaciones asimétricas, no recíprocas, que dan lugar a una estructura jerárquica. En el modelo hegeliano, no mueren ambos individuos pero tampoco hay lugar para dos amos o dos siervos, la «resolución» del reconocimiento es jerárquica y subordinante con una dinámica que se basa en identidades fuertes (Cf. Spivak, 1999).⁶ Desde una posición de exclusión (entendida como subordinante e inferiorizada), el rasgo identitario en juego –asumido *in re*– convierte a la «identidad» en *el* factor a reconocer, sea esgrimido individual o grupalmente. Una consecuencia es que los derechos quedan en algún sentido centrados

⁴ R. Gargarella (2005) ha realizado un cuidadoso estudio al respecto, ya clásico.

⁵ Tomo la versión castellana de Hegel, 1975.

en esa misma identidad. Por ejemplo, así funcionó en la década de los sesenta, en EEUU, el *Black is beautiful*. A partir de los procesos de globalización de los últimos lustros, así parece funcionar también una noción difusa de «identidad», más relacionada con la exclusión económica, que ha potenciado los elementos más activos de los diversos movimientos sociales de autoafirmación local en un juego de tensiones glo-localizadas, cuya autoafirmación local, suele fortalecer identidades grupales de *rasgo fijo*.

Otra consecuencia no deseable de las identidades de rasgo fijo es que su funcionamiento las desplaza e interpreta como si fueran esencias y, por tanto, invariables, cerradas, estanco y ahistóricas. Muchos discursos, incluidos los que apelan a la identidad cultural o religiosa, refuerzan aspectos estáticos de la identidad e *intra grupalmente* favorecen factores de control de los miembros del grupo, en especial de las mujeres, a partir de un rasero normativo interno que se fortalece ideológicamente y que suele quedar en manos de unos pocos (Sartre, 1973). Se acaba así por constreñir a los individuos en un sistema *naturalizado* de conductas, gustos, intereses, roles, creencias, etc. que antepone la «identidad» del grupo a los individuos que lo integran y que por lo general *sobrecargan* de identidad a sus mujeres. En esos casos, el objetivo expreso es alcanzar el reconocimiento del que se hacen depender los derechos. Paralelamente, suele suceder que en el interior mismo del grupo, unos pocos se constituyen en un subgrupo de poder que mantiene el privilegio de reforzar, guiar o controlar normativamente la supuesta «identidad» *natural* del resto de sus miembros. En síntesis, toda apelación a identidades esencializadas beneficia en un alto porcentaje a los varones y, más aún, a los que tradicionalmente han detentado el poder.

d- Identidad y estructura social

Pero «identidad» puede entenderse también de otro modo. Iris M. Young realizó un esfuerzo muy importante para vincular las nociones de identidad y de diferencia al concepto de estructura social, denunciando la potencial carga ontológica de algunos conceptos y las dificultades del caso. Apartándose

de interpretaciones esencialistas y haciéndose eco de una larga tradición feminista radical, Young entendió la identidad como un constructo político y, por tanto, propio de un orden simbólico, ideológico y estructural dados. Muchas comprensiones de la identidad que instan a los sujetos (varones y mujeres) a constituirse en «actores sociales» la entienden de ese modo; es decir, la conforman activamente a partir del lugar que ocupan en una determinada trama social -política, cultural, familiar- y simbólica con otros sujetos, promoviendo, a su vez, dinámicas de transformación. Young señala que los elementos simbólicos que aprisionan a varones y a mujeres fundamentan el patriarcado, subrayando el peso de las instituciones sociales a la hora de determinar no sólo las relaciones de clase sino especialmente las de sexo-género (Young, 1990).⁷

Nuestra autora resalta que las ideologías de clase y de género se potencian para marcar las experiencias de los individuos en términos dicotómicos exclusivos y excluyentes: «mujer» o «varón»; rico o pobre; blanco o «negro», «puro» o «mestizo», etc. desdibujando alternativas y variabilidades singulares. Porque las categorías políticas modelan fuertemente la conciencia y la identidad de cada cual, pero no la determinan. Ni la naturaleza ni la ontología ni la tradición por sí solos condicionan a los individuos; para Young, lo hace la ideología que da lugar a la *identidad maternal natural* de las mujeres o al *deseo de poder, agresividad y superioridad natural* de los varones. Estas posiciones se legitiman -según Young- a nivel simbólico en el marco de «una metafísica general de la ideología», que impone *normalidad natural*. No se trata, entonces, sólo de rasgos individuales sino de estructuras socio-culturales que sostenidas ideológicamente constituyen sujetos dominantes y dominados.

En consecuencia, lo que Young llamó la «dominación masculina» depende más de estructuras institucionales -que incluyen los modos y las reglas implícitas en que se estructuran los aspectos sociales de la realidad- que de individuos aislados. Programáticamente sugiere que, si se quiere desarticular la connivencia dominación-opresión, es necesario:

⁶ Otra cuestión compleja es por qué cada cual tiende a la muerte del otro como único modo de vinculación en el reconocimiento.

a) Identificar cuáles son las principales instituciones de una sociedad dada, cómo se diferencian unas de otras, cómo se refuerzan y cómo entran en conflicto respecto de la cuestión de la socialización de los individuos en roles fijos;

b) Detectar qué recursos materiales producen, cómo se distribuyen sus beneficios, cómo se proveen de diferentes capacidades los patrones de producción y de distribución, y los modos en que se satisfacen las demandas individuales y grupales;

c) Analizar las reglas (muchas veces implícitas) que organizan esas instituciones, cómo se las refuerza y, en especial, cómo vinculan el par autoridad / subordinación.

Young concluye que «la dominación masculina» se refiere a la organización de una institución o al diseño particular de la sociedad como un todo: esto implica que los varones como genérico tienen hasta cierto punto la autoridad y el control de las mujeres, también entendidas como colectivo genérico. En otras palabras, los varones tienen mayor control institucional que las mujeres. Estructuralmente, esto da lugar a situaciones inequitativas, donde la violencia simbólica queda invisibilizada gracias a la *naturalización* del orden socio-ideológico en juego. Análogamente, otro tanto podríamos decir respecto de las relaciones entre «etnias»: entre nosotros/as, también estructuralmente los «blanco/as» tienen mayor control institucional que los «negro/as» o los pueblos originarios, independientemente del número de individuos que conforma cada grupo. Me es difícil identificar, en cambio, es un país en el que dadas múltiples etnias y estilos, estas vivan en situación de equipotencia. Análogamente, ni aún en los países institucionalmente menos sexistas – como los escandinavos – hay equipotencia y equirrepresentatividad entre varones, mujeres y minorías sexuales. A los efectos de los modelos democráticos, y en términos de democracia paritaria, la pregunta a formular es qué se representa y quién y cómo lo hace, por ejemplo ante los organismos colectivos del sistema como los parlamentos.

Ahora bien, respecto de las instituciones como el lugar privilegiado de dominación masculina, muy sintéticamente, Young sostiene que los varones:

1) Tienen el poder institucional de controlar aspectos fundamentales de las vidas de las mujeres y de sus actividades además de los medios para conculcar [*inforce*] sus voluntades. Por el contrario, las mujeres no tienen *capacidad simétrica* y recíproca sobre los varones;

2) Ocupan posiciones institucionales de decisión social sobre las mujeres (en especial sobre sus cuerpos), pero éstas no tienen esferas de control y de decisión social equivalentes sobre los varones (ni muchas veces sobre sí mismas);

3) Se benefician del trabajo y de otras actividades de las mujeres en mayor medida de lo que las mujeres lo hacen respecto de los varones.

Para Young, la enumeración previa muestra las *condiciones de ejercicio de las relaciones asimétricas de poder* de los varones como «jefes» y padres de familia, lo que se sostiene gracias a la trama simbólica de ideología patriarcal. Ahora bien, en su interés por la justicia, Young propone entenderla en un sentido amplio, como una organización formal que defiende los intereses de los grupos *qua* oprimidos. Para ello, define al «grupo social» como «un colectivo de personas, diferenciado de al menos otro grupo, por sus formas culturales, prácticas o estilo de vida. Los miembros del grupo tienen afinidades específicas unos con otros porque sus experiencias o estilo de vida son similares» (Young, 1990: 43).⁸ Young parte de la situación de los individuos en los grupos y lo subraya agregando que «Los grupos sociales no son entidades que existen separados de los individuos». (Young, 1990:44) Aunque, como muy bien advierte nuestra filósofa, los grupos tampoco son una mera sumatoria de individuos; lo que hace que cada grupo sea diferente es el modo en que los diversos individuos se vinculan entre sí en un grupo determinado. Por tanto, los grupos son reales, no como las sustancias, sino como modos diferentes de entablar relaciones sociales.

Vemos con claridad que la «diferencia» a la que apela Young, y a partir de la cual los individuos conforman grupos identitarios, se centra, no en los rasgos de los individuos entendidos *qua* tales, en-sí o fijos. Por el contrario, a Young le interesa destacar los modos en que los individuos establecen sus

⁷ Hay traducción castellana. Ver también, Young, 1983.

⁸ Las traducciones son mías. Nótese las diferencias con la traducción de Silvina Álvarez en Young, 1990:77

relaciones; porque si bien el individuo es anterior al grupo, es en cada grupo donde interactúa con otros de modo diferente según también diferentes circunstancias. Por eso, para Young, la «identidad» no es un aspecto *entitativo* del individuo sino, por el contrario, en buena medida depende de cómo los individuos se articulen entre sí y de circunstancias más amplias de tipo socio-histórico. Concebida de este modo, la «identidad» es tan lábil y fluida como lo sean los vínculos grupales en la que se constituye.

Se sigue de esto que sólo quienes se benefician de la ontologización de los rasgos identitarios de un grupo, individuo o situación promueven la *cosificación ideológica de la realidad social en términos identitarios* y a ello Young se opone fuertemente. Un concepto esencializado de identidad tiene presente Sen cuando –como vimos al comienzo– la critica severamente, vinculándola a la violencia. Entender la «identidad» esencializada bloquea las posibilidades de modificación, integración, crecimiento, disolución y / o variabilidad intra-grupal y con otros grupos. Genera barreras fuertes entre un «adentro» y un «afuera» del grupo identitario; apuesta a un «nosotros» opuesto y enfrentado a un «otro/os». Para Young, un grupo de esas características, impide pensar libremente para crear, entender, transformar y resignificar la propia experiencia de cada sujeto.

Entonces, la justicia debe para Young ir más allá de la distribución, debe incluir el reconocimiento político porque resulta fundamental para desarticular otras estructuras de «opresión». Pero –aclara– el reconocimiento no sustituye la distribución, que es condición necesaria aunque no suficiente de la justicia. Porque, en sentido estricto, puede no haber explotación económica e igualmente haber marginalidad social o política. Por eso, además de la variable económica, reconoce las otras fuentes legítimas del reclamo de los movimientos sociales: la marginación político-social, la carencia de poder y de representatividad, el imperialismo cultural, la violencia, que implican estructuras sociales de opresión. Porque, si la justicia distributiva se cumple, igual sólo revierte la explotación económica pero no resuelve el ejercicio pleno de la ciudadanía. La identidad se expresa, entonces, en la construcción de significados y valores que buscan ser reconocidos por los miembros de un

determinada sociedad, de los que otros miembros se instituyen en sus portadores. El rasgo diferencial puede ser el sexo (o la opción sexual), el color de la piel o la religión; incluso, transversalmente, se pueden potenciar conjuntos de diferencias no reductibles a una unidad conceptual en términos sustantivos, sino a procesos relacionales. Por eso, donde la lógica de la *identidad esencial* niega o reprime la dinámica propia de las diferencias, Young alienta la continuidad y productividad de los cambios plurales (Young, 1990:169).

e- Ciudadanía universal

Las marcas de la materialidad constitutiva de los individuos singulares –como hemos visto– limitan el universalismo formal en aspectos no determinables por el propio individuo; al mismo tiempo que limitan el usufructo de Derechos y la ciudadanía. Sostenemos, por tanto, que se trata de resabios de un orden estamental que marca a los individuos en un sentido en que la Ilustración se comprometió a desmontar y no lo logró. Esas marcas que voy a denominar «residuales» (la raza/etnia y el sexo) han operado como *soporte material de mecanismos de exclusión* e históricamente han segregado ciertos conjuntos o grupos de individuos de sus derechos y garantías, encaminándolos hacia una identidad de primer orden en detrimento de las identificaciones (de segundo orden) formales con ciudadanía. A partir de esas marcas identitarias, se invirtió la dinámica de la exclusión y se las potenció como puntos de anclaje de reclamos reivindicatorios. En suma, *por* ser incluidos del universal formal, *para* denunciar ese hecho y *para* tomar como punto de anclaje la exigencia legítima de inclusión en el mismo universal formal: reclamos todos de legítimo ejercicio de ciudadanía pleno.

Ahora bien, el tema de las identidades tiene una dimensión centrada en los individuos que es imposible de desconocer. Pero también, fundamentalmente, una dimensión política implicada en la exigencia de reconocimiento. Por cierto, a veces se promueven o se constituyen identidades en función de un *cierto modelo o proyecto* político estatal o cultural, altamente variable (algunas veces problemático, otras, simplemente peligroso), otras veces necesarias alen-

tando marcos institucionales no-segregacionistas. Sin embargo, aún así, como la equidad por sexo-género-etnia –si se ha logrado– es relativamente reciente, con frecuencia se produce el fenómeno de la sobrecarga identitaria sobre las mujeres, que se potencia con otros modos explícitos o encubiertos de discriminación, sobre todo en relación a los grupos étnicos más apegados a sus tradiciones, por lo general, fuertemente patriarcales (Femenías, 2007 y Amorós, 2005).

En la versión de Young, la identidad opera como el lugar de la construcción agenciada, pivote para la producción de los cambios no individuales o grupales, sino estructurales. Lo que debe modificarse, entonces, es el sistema de poder que regula y controla las subjetividades, donde los individuos responden a ciertos patrones establecidos como deseables, y que están plasmados en un sistema simbólico de valores, mayormente patriarcales y jerárquicos. Si bien es cierto que los sujetos-agentes (varones y mujeres) no asumen pasivamente su/s identidad/es, es cierto también que las modifican en la medida en que se lo proponen y en virtud de un conjunto de objetivos que entienden como deseables, pero en sistemas estructurales que favorecen o niegan esas posibilidades. Así, rearticulan, refuncionalizan y asumen modificaciones identitarias en el fluir socio-histórico y lo hacen dentro de un movimiento permanente subjetivo y colectivo a la vez, en el que operan numerosas tensiones de poder. Es cierto que la identidad tiene una función estructurante para el sujeto, pero es cierto también que en buena medida qué se asume depende de situaciones biográficas y políticas, del entorno, de la clase social, de la cultura, de las circunstancias, etc. Si bien se puede elegir cómo vivir las propias marcas de sexo-género o de etnia, sin duda toda elección está limitada por la facticidad.

Es verdad que, desde cierto punto de vista, se puede entender la agenciación de rasgos *identitarios* como un proceso íntimo y subjetivo. Pero las presiones sociales de los grupos con poder de exclusión marcan el escenario público-político en el que se juegan tales elecciones. Asumir una cierta identidad como positivamente otra *exige* de la previa marcación, producida por una estructura socio-política previa, que excluye y genera *situaciones de conflicto*. Desde esa posición, la identidad que se construye

fluctúa en función de procesos históricos y políticos que bogan por la reversión de la situación de exclusión. Pero se debe estar en alerta de que el reconocimiento sea distributivo y equitativo respecto de todos los miembros (varones y mujeres) del grupo «reconocido». Sucede que no se reconocen por igual mujeres y varones. Las tramas de identidad (género, sexo, etnia, cultura, etc.) se iluminan cuando se toman en cuenta esos entrecruzamientos; sobre todo, porque muchas personas (paradigmáticamente las mujeres) quedan apresadas en tensiones y conflictos de lealtades que se producen en esas mismas tramas.

Si esto es así, se siguen un conjunto de dificultades teóricas y prácticas, que la mera reivindicación identitaria en términos de entrecruzamiento de marcas diferenciales no resuelve: es necesario contribuir a la modificación de las estructuras socio-políticas para que se admitan las identidades autodesignadas por cada sujeto-agente de modo prioritario respecto de la fuerza excluyente de las *heterodesignaciones*. Es decir, es preciso modificar el peso de la situación de cada cual y del colectivo de los portadores de los rasgos que marcan y que, acertadamente, Young denuncia como signos de la opresión. La dialéctica identitaria de asunción de un rasgo como positivamente «otro» por parte de un sujeto-agente individual requiere de un lugar de poder previo, y suele dársele la acción colectiva. Claramente, las denominadas «nuevas identidades» se tejen en el colectivo como resultado de la acción de los «nuevos agentes sociales» en términos de autoafirmación. Mayoritariamente, cruzadas por la etnia, las mujeres constituyen una amplia gama del espectro socio-político de los movimientos sociales, a partir de la experiencia de la exclusión-inferiorización, pero construyendo estratégicamente sus identidades de modo complejo.

Fundamentalmente esto quiere decir que, si se considera deseable completar el proyecto ilustrado, éste debe aún despojarse de las marcas materiales (sexo, color, cultura, etc.) que lo limitan. De ahí la importancia política de vincular la noción de identidad a la de «proyecto», donde el reconocimiento de los otros y la posibilidad misma de la integración implican la renuncia previa a la idea de dominio y su estructura jerarquizante. Sin embargo, la principal dificultad se centra precisamente en la «renuncia a la idea de

dominio». Sobre todo, porque la misma dialéctica del reconocimiento –tal como la hereda la tradición filosófica– conllevan en sí mismas la jerarquización y el dominio. Desde un punto de mira de las prácticas, es compleja la «renuncia» voluntaria al «dominio». En parte, porque se lo ejerce muchas veces *naturalizadamente* y no como un privilegio; y en parte, también, porque es tema de debate si los seres humanos constitutivamente tenemos o no «un instinto de dominio» o «pulsión de dominio» como quería Freud.

Fortalecer la noción de «pluralidad identitaria» y

su fluidez parece ser, al menos, un primer y recomendable paso a dar. Lejos de fragmentarse las diferencias en identidades cuya sumatoria llevaría al infinito, parece más efectivo poner de manifiesto las marcas materiales excluyentes que la enunciación universal aún conlleva y, en consecuencia, desmontar las dificultades de su cumplimiento. Sobre todo, porque, como advierte Seyla Benhabib, todo ser humano ostenta *membresía justa* en este mundo y debemos trabajar para que ello se cumpla (Benhabib, 2005:15).

Referencias Bibliográficas

- AMORÓS, C. (2005) «Crítica de la identidad pura». *Debats*, 89, pp. 62-72.
- ARENDT, H. «Little Rock». (1957) *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa.
- BENHABIB, S. (2005) *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.
- DE MIGUEL, A. (2004) «Nuevos conflictos sociales, nuevas identidades sociales: La lucha por el reconocimiento» *Tabanque* 18.
- ENGELHARDT, T. (1986) *The foundation of bioethics*. New York: Oxford University Press.
- FEMENÍAS, M.L. (2005) «El feminismo postcolonial y sus límites». En: Amorós, C., y de Miguel, A. *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*, Tomo III. Madrid: Minerva Ediciones. pp. 123-143
- FEMENÍAS, M.L. y Vidiella, G. (2005) «El derecho de las mujeres a la salud». En: *Género y Bioética en Perspectivas Bioéticas*, (10) 18.
- FEMENÍAS, M.L. (2007) *El género del multiculturalismo No 2*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- FEMENÍAS, M.L. (2008a) «Violencia contra las mujeres: Urdimbres que marcan la trama». En: Aponte y Femenías *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*. Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- FEMENÍAS, M.L. (2008b) «Violencia de sexo-género: El espesor de la trama». En: *Género, Violencia y Derecho*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- GARGARELLA (2005) *Los fundamentos legales de la desigualdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- HEGEL, W.F. (1975) *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. (1968) *De la esencia del fundamento*. Caracas: Monte Ávila.
- HEIDEGGER, M. (1990) *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Antrhopos.
- KOJEVE, A. (1975). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.
- PLOGGER, O. (1993) *El camino del pensar en Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- SARTRE, J.P. (1973) «De la interioridad del grupo». En: *Crítica de la razón dialéctica* (2). Buenos Aires: Losada.
- SEN, A. (2007) *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz.
- SPIVAK, G. Ch. (1999) *A critique of postcolonial reason*. London-New York: Routledge.
- YOUNG, I.M. (1983) «Is Male Gender Domination the Cause of Male Domination?» En: Trabillco, J. (comp). *Mothering: Essays in Feminist Theory*. New Jersey: Rowman & Allenheld.
- YOUNG, I.M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press.